



## Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap

# MODERNIDADE SECULAR E ROMANIZAÇÃO: O FORTALECIMENTO DO CATOLICISMO POPULAR NO BRASIL

## *Secular modernity and romanization: The strengthening of Brazilian Popular Catholicism*

Breno Martins Campos\*

Benedito Sérgio Vieira de Melo\*\*

### Resumo

Com o olhar voltado ao contexto da modernidade secular, no qual a reação da Igreja foi instaurar uma reforma da vida religiosa, a partir do século XIX, para combater desvios teológicos e de costumes. Este artigo se propõe compreender o fortalecimento do catolicismo popular brasileiro, em órbita paralela à da ritualidade sacramental da Igreja oficial, como uma consequência indireta ou efeito não intencional da romanização.

**Palavras-chave:** Secularização. Romanização. Catolicismo popular. Brasil.

### Abstract

In face of the secular modernity, the Church reaction was to put in place a reform on the religious life beginning on the 19th century in order to fight against theological and customs deviations. This article intends to explore the strengthening of Brazilian popular Catholicism, which orbits parallel to the sacramental rituality of the official Church, as an indirect consequence of the Romanization process.

**Keywords:** Secularization. Romanization. Popular Catholicism. Brazil.

## 1 INTRODUÇÃO

Já faz um bom tempo que a modernidade e o processo de secularização dentro dela vêm provocando diversas alterações no campo religioso (e muitas controvérsias no acadêmico). À medida que o pensamento científico se fortaleceu como intelectualização e racionalização orientadas para a produção de conhecimento, contribuiu também para desvendar os mistérios propagados pela religião. Discutir secularização, mais uma vez, é tratar de forma nova a dinâmica que atuou de maneira decisiva para que o campo religioso entrasse num processo de verdadeira reconfiguração, ou seja, não há segredos entre o céu e a terra como se preconizava e não existem fórmulas ou ritos que possam manipular o destino do ser humano.

---

\* Membro do Corpo Docente Permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas); professor na Faculdade de Ciências Sociais da PUC-Campinas. Endereço eletrônico: [brenomartinscampos@gmail.com](mailto:brenomartinscampos@gmail.com).

\*\* Mestre em Ciências da Religião pela PUC-Campinas; graduado em Filosofia, Teologia e Pedagogia. Endereço eletrônico: [ditosergio@bol.com.br](mailto:ditosergio@bol.com.br).

Acerca das transformações ocorridas no campo religioso nos séculos XIX e XX, com o olhar voltado para o caso brasileiro, uma perspectiva possível de investigação é compreender tais mudanças como consequências do multifacetado processo de secularização a demandar várias respostas possíveis das religiões (TAYLOR, 2010). Assumimos que a secularização foi desde o início, um aprofundamento do grau de racionalização no Ocidente e contribuiu para o fortalecimento da consciência de que a prática da religião deixou de ser uma obrigação. Além disso, como teoria, a secularização indica uma forma de ler o mundo não mais pelo prisma das teologias ou mitos (BINGEMER, 2013), ela exige uma nova forma de compreensão da presença da religião na modernidade. “Se nas sociedades tradicionais (medievais) a referência era o religioso, ou seja, a religião tinha a pretensão de reger a vida de todas as pessoas, na modernidade, essa pretensão ficará a cargo da ciência” (PANASIEWICZ, 2012, p. 9).

Se a modernidade se apresenta como crítica às tradições, ao mesmo tempo, ela é uma provocação para o surgimento de novas formas de relação com a religião e de vivências religiosas.

A religião torna-se algo exclusivamente do foro interior da consciência humana, ausente de mediação ou intermediário. Passa igualmente a habitar a esfera do privado, em que cada um acredita e acolhe as verdades que lhe são apresentadas, apreciando-as e discernindo sobre elas, fazendo uso da razão (BINGEMER, 2013, p. 13).

Do caso geral para o particular, notadamente as decisões da Igreja Católica no século XIX e seus impactos no catolicismo brasileiro, retomamos uma discussão consagrada pela literatura: para garantir seu lugar e papel num mundo cada vez mais secularizado, no qual a fidelidade às formas tradicionais da vida religiosa foi relativizada, não sendo competência do Estado interferir nas decisões religiosas dos cidadãos. A Igreja Católica colocou em movimento um plano de reorganização de sua atividade religiosa, chamado na Europa de *ultramontanismo*. Adaptado à realidade do Brasil, ficou conhecido como *romanização* e contribuiu, de maneira indireta, para o fortalecimento das práticas do catolicismo popular. Se, na Europa, a religião foi relativizada, no Brasil, pelo menos quanto ao catolicismo, ela caminhou na direção da diversidade e das novas configurações de expressão e prática.

## 2 A MODERNIDADE SECULARIZADA E SUAS CONSEQUÊNCIAS

As transformações do mundo moderno – como o enfraquecimento da interferência do pensamento católico na sociedade europeia, o declínio do poder papal, a secularização crescente do Estado, o avanço do progresso científico, as transformações culturais, as divisões e expansões do protestantismo – foram afastando a Igreja do círculo das discussões sobre o destino da humanidade, num mundo cada vez mais desobrigado de contar com explicações ou intercessões religiosas. Segundo Maria Aparecida J. V. Gaeta (1997), podemos indicar a passagem da segunda metade do século XIX para a primeira do XX como um período muito importante para entender a reviravolta que se processou na Igreja Católica, começando na Europa e, por consequência, interferindo também numa espécie de ajustamento do catolicismo no Brasil, na tentativa de a Igreja se reorganizar diante de um mundo em transformação.

Antes disso, à medida que o protestantismo na Europa foi acolhido por príncipes e reis, a religião católica foi perdendo seu poder de influência exclusiva na organização dos Estados no Velho Mundo. Até o Concílio de Trento (1545-1563), a Igreja Católica e sua doutrina estavam confirmadas como caminho exclusivo de salvação. A Santa Sé passou, então, a experimentar dificuldades para exigir reta observância de suas orientações doutrinárias, sobretudo na Alemanha de Lutero, bem como nos territórios sob influência do luteranismo, e mais tarde na França, cujos ideais liberais foram consagrados pela Revolução e afetaram todo o continente europeu.

Em meio ao rebuliço das transformações sociais, parte do clero estabelecido além dos Alpes (*ultramontes*) começou a dar sinais de simpatia para com os ideais modernos, além de defender as tradições do povo francês, o que implicava distanciamento em relação a Roma e submissão da Igreja francesa ao poder do Estado. Em contrapartida, havia também outra ala que defendia a obediência a Roma e ao Papa, naquele sentido de manter a fidelidade aos costumes e diretrizes da tradição católico-romana (AZZI, 1991). Foi diante dessa situação que surgiu o projeto “ultramontano” (*ultramontanus*), ou seja, atingir os países que estavam para além dos Alpes a fim de buscar uma unidade de pensamento, ritos e práticas religiosas. Além disso, para retomar a coordenação interna de comando da

instituição segundo um eixo comum centralizado na figura do Bispo de Roma, noutras palavras, era necessário enquadrar a prática católica num modelo comum e oficial.

Segundo Gaeta (1997), essa reação por parte da Igreja nasceu sob o impacto das mudanças que agitaram a concepção católica como consequência da secularização da Europa, buscando uma consolidação doutrinária e teológica estruturada em torno de algumas questões: rejeição à ciência, pensamento moderno das correntes filosóficas e artes modernas, condenação do capitalismo e ordem burguesa, aversão aos princípios liberais e democráticos, recusa dos ideais socialistas. Conscientes da necessidade da reorganização doutrinária como base mantenedora da unidade da Igreja, os pontífices romanos, de Gregório XVI até Pio XII, não mediram esforços para sua consolidação.

Na perspectiva de manter a unidade, Gaeta (1997) afirma que a Igreja foi buscar no Concílio de Trento os fundamentos doutrinários de sua ortodoxia, reafirmados no Concílio Vaticano I (1869-1870), para estabelecer a referência de sua doutrina e prática. O objetivo principal era o de orientar a conduta e organização das dioceses e paróquias em todo o mundo, utilizando estratégias reformadoras variadas para se infiltrar em todos os segmentos sociais, visando a uniformizar a mentalidade católica em todos os países, pelo menos, no Ocidente. Importa destacar a figura do Papa Pio IX, que ocupou o trono de 1846 a 1878, por combater duramente toda iniciativa que pudesse indicar qualquer mudança no âmbito da Igreja. Para exemplificar, basta dizer que a expressão máxima de suas posições religiosas conservadoras está contida na encíclica *Qui Pluribus*, de 1846, na qual condenou o liberalismo político e o racionalismo que privilegiava a razão em detrimento da fé. Em 1864, publicou a encíclica *Quanta Cura*, acompanhada do documento *Syllabus Errorum*, condenando o progresso, o liberalismo e a cultura moderna, e afirmando o poder de autoridade que a Igreja deve exercer sobre a sociedade secular e civil. “De acordo com suas teses, a sociedade inteira deveria estar impregnada de catolicismo, a educação seria submetida à Igreja e os clérigos estariam fora da jurisdição do Estado” (GAETA, 1997, p. 2).

Azzi (1991) entende também que o ultramontanismo pretendia unificar e padronizar o pensamento e a ritualidade do catolicismo no mundo todo, por isso mesmo, é do Concílio Vaticano I a declaração da infalibilidade papal. Como a mensagem da Igreja considerava ser ela o verdadeiro caminho de salvação, conseqüentemente, deveria existir uma única e verdadeira forma de ser católico: padronizada, disciplinada, contida, subordinada à

autoridade eclesiástica, na qual o poder é exercido de forma vertical, exigindo dos fiéis a correta obediência.

[...] o ultramontanismo passou a ser o termo de referência para os católicos dos diversos países, cuja preocupação básica era a fidelidade às diretrizes romanas... A solução apresentada era a reafirmação do poder espiritual da Igreja sobre o mundo. Os ultramontanos defendiam a primazia da autoridade espiritual sobre o poder político, a primazia da fé sobre a ciência, bem como a incompatibilidade da Igreja com a sociedade moderna laicizada (AZZI, 1994b, p. 7).

O objetivo do projeto romanizador não era apenas o de atingir a reforma da consciência religiosa, dando um realinhamento uniforme à prática dos católicos, mas o de tentar bloquear também a formação da nova consciência frente às mudanças que a mentalidade moderna promovia: “[...] o ultramontanismo combatia o liberalismo radical e, juntamente, rejeitava tudo quanto de inovações do progresso, de avanços científicos, de posições e movimentos sociais e políticos que surgiam naturalmente, dentro do contexto liberal” (LUSTOSA, 1978, p. 39). Em meio às reviravoltas políticas da Europa no contexto do século XIX, o ultramontanismo do catolicismo representou a maior de todas as reações da Igreja de Roma (romanização) contra as transformações sociais e culturais que ocorriam no mundo ocidental. Foi o projeto mais ousado e incisivo na tentativa de firmar a primazia do poder espiritual (centralizado na autoridade do Papa) sobre o poder temporal.

O ultramontanismo foi um fenômeno marcadamente europeu, cujas luzes transbordaram para os países das Américas, sendo acolhido plenamente pelo episcopado brasileiro. A romanização do catolicismo brasileiro é parte de uma história repleta de muitos detalhes interessantes. Nosso recorte está limitado a compreendê-la como reação frente ao avanço da sociedade moderna e secular, que acabou por interferir, indireta e positivamente, na consolidação de uma órbita paralela de expressões e práticas do catolicismo popular no país. No Brasil, o movimento ultramontano, também identificado como romanização, tomou forte impulso a partir do início do século XIX (AZZI, 1994a): a vinda da família real portuguesa abriu de vez os canais de comunicação do Brasil com o resto do mundo, sobretudo após a declaração da abertura dos portos às nações amigas de Portugal. As ideias modernas chegaram ao país e atingiram sua elite.

Para Azzi (1977; 1992), os fatores que influenciaram a formação de uma classe culta no Brasil foram as ideias iluministas, o enciclopedismo francês e o positivismo. Ele também

aponta que, no início do século XIX, havia duas tendências de concepção do papel da religião no Brasil. Uma mais liberal, influenciada por movimentos da França, cuja mentalidade contagiou a ala do clero brasileiro que, ao defender a Monarquia, tinha em mente um modelo de Estado-cristão, no qual a Igreja se manteria como sustentáculo do trono régio. A religião funcionaria apadrinhada pelo Estado e seria sua defensora e legitimadora de seus interesses junto à organização social. A outra atingia o setor mais conservador do episcopado, que não queria o envolvimento dos padres e bispos com a política e projetava um modelo de Igreja independente dos vínculos com o Estado, uma igreja obediente ao trono petrino, alinhada com os ideais tridentinos, totalmente submissa às orientações do Papa. Eram os ultramontanos, que procuravam “[...] acentuar o aspecto de fidelidade a Roma, assumindo a perspectiva antiliberal da Santa Sé” (AZZI, 1992, p. 38).

No início do século XIX, intelectuais buscavam a consolidação de um Brasil conectado com os avanços da modernidade e do progresso. Um país que estivesse afinado com as ideias liberais, positivistas e progressistas de uma burguesia industrial que buscava a consolidação de grandes negócios com outros países, numa nova era de queda da Monarquia e consolidação do ideal republicano, em consonância com a separação entre Estado e Igreja, e a confirmação da liberdade de culto e religião (AZZI, 1975). Por um lado, a Igreja ainda se mantinha submissa ao Estado, por força do cumprimento do Padroado; por outro, perdeu seu prestígio frente às novas confissões religiosas que adentravam o país, atraindo fiéis e abalando a posição exclusivista do catolicismo.

A queda da Monarquia foi utilizada pelos bispos alinhados à romanização como fator importante para mostrar que a Igreja permanecia em pé, mantendo-se a ideia da supremacia do poder espiritual sobre o poder temporal. Rompida a obrigação de submissão ao Estado, exigida pelo Padroado, a Igreja pretendia firmar-se como uma espécie de poder autônomo e paralelo no governo da vida de seus fiéis, subordinada apenas à autoridade de Roma. O ideal da romanização e o desejo de autonomia e autocontrole da instituição no Brasil foram os ingredientes que permitiram aos bispos reformadores colocar em andamento o projeto reformador do catolicismo brasileiro, nos mesmos moldes daquele aplicado na Europa. “Com razão, portanto, se fala de uma romanização do catolicismo brasileiro nesse período. Era esse, aliás, o objetivo

predominante do próprio projeto ultramontano, comandado pela Santa Sé” (AZZI, 1994a, p. 8).

A campanha de reforma da Igreja no Brasil teve início na era imperial tendo à frente dois importantes prelados e suas respectivas dioceses: D. Antônio Vicente Ferreira Viçoso, designado bispo de Mariana em 1844, e D. Antônio Joaquim de Melo, designado bispo de São Paulo em 1851. Iniciou-se o movimento com dois enfoques básicos: a formação do clero e a correção da prática religiosa do povo (AZZI, 1977). Para a formação do clero, investiu-se na criação dos seminários como verdadeiras escolas de formação antimoderna, com instrução religiosa, disciplina, espiritualidade, penitência e recolhimento. Importante ressaltar que a correção da prática religiosa, retomando as orientações tridentinas, era basicamente o investimento na provisão de padres para todas as paróquias e na instrução catequética para afastar a população das práticas supersticiosas e das expressões de desvio do culto cristão. Havia de se enquadrar a vida religiosa do povo nos moldes estabelecidos pelo episcopado que almejava o banimento das formas populares de expressão religiosa, entendidas como desvios, e o controle total da vida religiosa do rebanho católico.

Encontramos um elemento de transição importante para compreender o momento histórico em que as práticas populares do catolicismo colonial foram adquirindo certa autonomia de funcionamento (diante de um cenário eclesial e religioso que se romanizava): à medida que a religião foi tomando forma mais racional, ortodoxa e revestida de ritualidade mais sofisticada, seguindo os formalismos litúrgicos vividos em Roma, as práticas religiosas, vividas pela maioria da população alocada no interior sertanejo do Brasil ou nas periferias e vilarejos rurais próximos das cidades, acabaram por seguir uma rota paralela à oficial, consolidando outra vertente do catolicismo, chamada de catolicismo popular.

Não se pode falar numa data de fundação do catolicismo popular, mas num conjunto de fatores a possibilitar certa autonomia de organização e execução da atividade religiosa, numa órbita mais distante do centro oficial de comando da Igreja Católica. Várias tradições nasceram nesse contexto paralelo de organização da religião popular, como é o caso das tradicionais romarias, festas dos santos padroeiros, festejos natalícios, tradições de Semana Santa, festas do Divino. Modelos de manifestações religiosas destituídas de

formalismos rituais ao estilo das práticas sacramentais da Igreja, mas revestidas de simplicidade, espontaneidade, rezas, gestos e proximidade com as raízes culturais em que brotaram.

A romanização foi um projeto bem elaborado e significou uma espécie de *neocristandade* (AZZI, 1994a), um projeto para fazer crescer uma nação tipicamente cristã e católica, segundo um modelo padronizado de ação pastoral. Sua execução foi eficiente a ponto de modelar toda uma geração, de maneira que em qualquer cidade de qualquer diocese do Brasil, a partir das primeiras décadas do século XX, existia um mesmo estilo de pastoral que seguia uma mesma organização, planejamento e calendário para todas as paróquias. Também o perfil de comportamento dos padres era o mesmo em toda parte (AZZI, 1977).

### 3 O CATOLICISMO ROMANIZADO E SUAS CONSEQUÊNCIAS

Segundo o ideal romanizado da prática religiosa, os bispos reformadores executaram um projeto que tinha por finalidade padronizar um estilo único de vivência religiosa para o catolicismo no Brasil. Em síntese, podemos afirmar que a reforma romanizadora centrava-se na substituição da prática tradicional do catolicismo luso-brasileiro (colonial), profundamente devocional, popular e distante do controle clerical, por um modelo com mais ênfase no aspecto sacramental, formal e submisso à autoridade eclesiástica. A romanização significou uma forma de racionalização da prática religiosa popular, excluindo de suas expressões aspectos emocionais ou sentimentais na mediação da relação com a transcendência: um catolicismo de cunho racional, letrado, obediente, calculado e programado por práticas e representações religiosas, segundo o estilo formal da Igreja oficial.

Para Daniel Soares Simões (2011), como resultado significativo do projeto romanizador, encontramos a atividade de sistematizar os procedimentos de ação e conduta da Igreja perante o mundo secular. Assim, grande foi a produção de documentos episcopais para regular a vida religiosa dos católicos. Orientações que serviram para racionalizar a ação religiosa em todo o mundo, seguindo o padrão de direcionamento tradicional do Concílio de Trento e retomado pelo Concílio Vaticano I frente ao avanço da



modernidade. Dois exemplos para ilustrar o caso: primeiro, os bispos reformadores, no caso brasileiro, após a realização de conferências entre os anos de 1901 e 1915, resolveram publicar uma carta pastoral dirigida ao clero e aos fiéis com várias orientações disciplinares, conhecida como a *Carta Pastoral de 1915*, com o objetivo de unificar os procedimentos pastorais e jurídicos em suas dioceses; segundo, a publicação oficial e renovada do *Código de Direito Canônico*, finalizado em 1917, para sistematizar um padrão universal das leis para reger a Igreja em todo o mundo.

Frente à formulação de um plano de formatação do catolicismo brasileiro, a importação das devoções europeias foi outra estratégia importante (AZZI, 1974). Embora muitas práticas devocionais tenham sido, de fato, importadas segundo o estilo romanizador, cabe lembrar as observações de José Oscar Beozzo (1977) e Oscar Figueiredo Lustosa (1978) de que essas práticas foram lentamente incorporadas ao estilo popular de acolher e expressar de modo próprio as devoções. Foram incorporadas ao patrimônio cultural do povo, que assimilou alguns elementos do catolicismo romanizado, integrando e reelaborando seus conteúdos numa adaptação mais ao estilo popular de vivência e celebração.

O objetivo imposto pelos bispos reformadores era enquadrar a forma de vivência religiosa nos moldes do catolicismo tridentino e romanizado, reconhecido como a expressão oficial da verdadeira religião católica. Quem não estivesse do lado romanizado do campo, estaria do lado não oficial, caracterizado aqui como catolicismo popular. Foi na oposição ao oficial, como efeito reverso do processo, que se concentrou aquela parcela da população que vivia a religião pelos interiores mais distante: um catolicismo sem os formalismos rituais da Igreja, sem controle clerical, conectado às manifestações das culturas locais, comandado por leigos (benzedores, rezadeiras, ermitões e beatos), repleto de expressões profanas em suas festividades.

A romanização significou acionar um processo de inversão do modo simples de viver a fé católica na maioria das regiões brasileiras, modo que fugia ao padrão culto, menos doutrinal e menos submisso às prescrições dos manuais religiosos, distante da prática sacramental. Assim, tornou-se um jeito de ser católico amplamente combatido em virtude da instauração do chamado verdadeiro modo de ser católico (GAETA, 1997). Entendemos que o projeto romanizador se empenhou junto aos bispos e a todo o clero para a realização

de um trabalho insistente que combatesse aquilo que existia de desvio da verdadeira vivência do catolicismo, visando à superação do passado devocional antiquado para colocar no lugar uma vivência religiosa formal e racional dos conteúdos da doutrina católica (própria para o novo contexto social e eclesial). Como propõe Gaeta (1997), foi fundamental a figura do padre, desempenhando verdadeiro papel de agente controlador e regulador da atividade religiosa, centralizando em suas mãos o comando de todas as iniciativas que antes estava também nas dos leigos. Pelo interior do Brasil, as celebrações, antes impregnadas de expressões devocionais, passaram ao formato de atividade sacramental, no esforço de purificar o culto católico de seus aspectos mais populares. Foi essa a realidade da ação romanizadora, amplamente executada no contexto religioso brasileiro, até que caísse por terra o modelo centralizador e clerical de ser Igreja com a chegada das orientações do Concílio Vaticano II (1962-1965).

No início do século XX, as devoções aos santos mais populares começaram a ser desqualificadas pelos agentes romanizadores. As iniciativas dos festejos no entorno das celebrações dos santos eram reprimidas, os padres assumiram o controle das festas e procuravam afastar a figura dos santos do centro das celebrações, sobretudo, nas vilas e grandes cidades, nas quais as devoções e práticas populares foram dando lugar àquelas importadas da Europa (BEOZZO, 1977). Gaeta (1997, p. 4) trata com ênfase de um “redimensionamento das devoções”, pois as práticas populares deixavam de ocupar o centro da atividade religiosa, passando à periferia simbólica e geográfica da religião (regiões mais interioranas, ambientes rurais mais afastados dos grandes centros, em que a presença do clero não era constante). Esclarecemos que o combate ao catolicismo popular se realizou de forma muito sutil, caracterizando-se como um trabalho de bastidores, sem alarde, sem confronto direto, minando o subcampo popular da religião, silenciosamente. Sem combater diretamente as devoções tradicionais, os padres romanizadores limitavam-se a não participar delas e a condenar os excessos cometidos durante as festas e os elementos pitorescos dos eventos religiosos.

Entendemos que, em meio ao processo de combate das devoções populares da parte do catolicismo oficial, ocorreu uma reação de resistência religiosa e até mesmo cultural, pois costumes construídos desde longa data pela população acabaram assumindo significado que ultrapassava os limites da experiência religiosa. Eles haviam alcançado

relação com a história, tradições, lutas pela sobrevivência de populações inteiras. Não bastou a palavra da autoridade oficial da Igreja para banir as devoções populares do cenário simbólico de vivência e expressão religiosa e social. Segundo Carlos Rodrigues Brandão (1994), tradições populares acabam por se constituir como referências identitárias de uma comunidade, elas são continuamente revividas e atualizadas, muito dificilmente banidas ou controladas por decreto ou projeto – o que também pode ser dito das tradições populares religiosas. O catolicismo popular tem a característica de não provocar conflito ou embate, bem como a de ajustamento e adaptação a realidades novas.

A romanização do catolicismo brasileiro foi uma destituição não só da ação do leigo, mas de suas tradições construídas ao longo do período colonial (OLIVEIRA, 1976). Por meio das irmandades, o leigo atuava na preparação e organização das festas dos padroeiros das irmandades, exercia funções durante todo ano por causa das obrigações que tinha dentro das respectivas irmandades. Nos lugares mais distantes, era o leigo quem organizava as festas nas vilas e freguesias, restando ao padre rezar a missa e atender aos eventuais pedidos dos sacramentos. Rezadores, benzedeiros e eremitas exerciam papéis de liderança nas localidades, não só para a promoção da festa do padroeiro, também como mediadores entre os homens e a divindade, promovendo benzimentos, curas, oficializando uniões, rezando e abençoando o povo. Todo esse conjunto de práticas não desapareceu, deslocou-se para uma dimensão paralela à daquelas práticas sacramentais, orientações e exigências colocadas pelos bispos reformadores como as oficiais do catolicismo. Sugerimos, como exemplo didático, uma imagem extraída de dois conceitos da geofísica, rotação e translação, para a compreensão da vertente popular do catolicismo em oposição àquela praticada pela Igreja oficial. Podemos visualizar a acomodação ocorrida dentro do campo do catolicismo no Brasil, cujos reflexos ainda podem ser sentidos nos dias atuais.

Compreendemos que não houve uma ruptura definitiva entre um modelo popular e outro oficial. Nosso estudo propõe a articulação do modelo popular do catolicismo como uma variação dentro do próprio campo, uma subdivisão que não exclui aquele que é o tradicional, mas reelabora-o dando origem a uma nova vertente. Entendemos o termo vertente como mais indicado para dizer de um aspecto da mesma religião que resultou de um processo de reelaboração daquilo que já estava colocado como oficial, o catolicismo

erudito, institucional, estático, com um calendário litúrgico contemplando as grandes celebrações da tradição cristã.

A vertente popular respeita, acolhe e celebra as obrigações oficiais, mas nem sempre do jeito estabelecido e convencional, por isso acaba reelaborando e fazendo a seu modo aquilo que foi estabelecido como compromisso (OLIVEIRA, 1976). Essa concepção de relação com os ritos oficiais atravessou o tempo: é muito comum encontrarmos, no meio popular, referência às formalidades religiosas como obrigação a ser cumprida com a Igreja, um dever a ser levado em conta, um procedimento formal que depois se une a outro compromisso de prática das devoções. Zeny Rosendahl (2012) soube muito bem traduzir essa duplicidade de compromisso: “primeiro a obrigação, depois a devoção”.

O catolicismo popular estabeleceu sua própria rota, seguindo em movimento de translação em relação ao oficial. A Igreja conservou a tradição e a crença basilar da fé cristã e isso representava fonte de irradiação tanto para o catolicismo oficial como para a vertente popular (que se alimentou de sua luz e calor). Para prosseguir na comparação, assim como a terra gira em torno do sol (translação), a vertente popular do catolicismo se manteve em torno do núcleo da fé cristã, reconhecendo a Igreja como guardiã de verdades religiosas. Porém, não assimilou suas práticas, preferiu seguir outro modelo de expressão, marcado, sobretudo, pela conexão com o aspecto lúdico, festivo e alegre de exteriorização da crença. Nessa distância paralela, o catolicismo popular foi capaz de se articular em sustentação própria, em movimento de rotação, ou seja, girando em torno de seu próprio eixo, em torno de devoções próprias que constituem o núcleo estruturante de sua existência, garantindo vitalidade e continuidade na forma própria de expressar a crença.

A vertente popular conseguiu encontrar seus significados, dada sua capacidade de se manter em órbita paralela e em torno do conteúdo da fé cristã, girando sobre o próprio eixo da tradição de suas devoções, procurando manter distância suficiente das orientações religiosas oficiais. Alberto Antoniazzi (1976) não vê uma divisão absoluta entre as partes diferentes dentro de um mesmo sistema religioso, talvez o mais interessante seja entender que tanto a vertente popular como a oficial permanecem em relação de proximidade. Buscar fronteiras entre o oficial e o popular não é o mais relevante, antes de tudo, importa saber que ambos fazem parte da mesma religião, com práticas independentes, o que não impede que cada parte possa se beneficiar das especificidades da outra.

Segundo Pedro Ribeiro de Oliveira (1978), estamos tratando aqui de algumas das características mais marcantes do catolicismo popular: adaptação, criatividade, reelaboração de práticas tradicionais, diálogo com a cultura do povo, costumes e tradições próprias – e tudo isso sem deixar de receber a luz do núcleo da tradição cristã. Ele também é capaz de acolhimento e reelaboração, dando ao que é oficial o seu perfil popular de expressão. Acreditamos que, graças a esse duplo movimento, rotação e translação, o catolicismo popular tem conseguido atravessar anos e desafios, resistindo e produzindo diversas expressões materializadas em ritos, danças, festas, celebrações e outras formas de representação. Ele não está numa situação de absoluta independência, mas se articula a distância e pela reelaboração daquilo que recebe do oficial – a fim de imprimir estilo próprio em suas práticas e representações (OLIVEIRA, 1976).

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A modernidade secular possibilitou diversos remanejamentos no campo religioso em todo o Ocidente, bem como a quebra da “pretensão da religião em ditar o comportamento dos sujeitos sociais” (PANASIEWICZ, 2012, p. 10), o que inaugurou uma era de liberdade de escolhas e de modos diferenciados de elaboração de sistemas e práticas religiosas que permitem a conexão com a transcendência (sem obrigação de pactualidade confessional religiosa). O avanço do progresso científico afastou a interferência da visão religiosa quanto à organização do mundo social. O sonho moderno de edificar um mundo plenamente conduzido pela racionalidade produziu um ser humano autônomo e capaz de construir uma gama de significações e de sentidos para sua vida (sem necessidade da religião): “[...] cada indivíduo produzirá, a partir de dentro dele e do interior da sociedade, seu universo de sentido” (PANASIEWICZ, 2012, p. 10).

Nosso estudo procurou situar-se na compreensão da modernidade secularizada como elemento que contribuiu para o fortalecimento do catolicismo popular no Brasil, posto que já havia contribuído para a emergência da romanização – como resposta ou reação. Teorias formuladas sobre a secularização procuram ressaltar o aspecto do declínio da importância da religião e a da relativização de suas ideias, ensinamentos e antigas formas rígidas de controlar a expressão da crença. Novos grupos confessionais entraram

em cena e passaram a usufruir o direito de expressão dentro de uma sociedade regida por um Estado secular. Sentindo-se ameaçada, a Igreja Católica colocou em andamento um projeto de reorganização de suas estruturas para tentar centralizar seu comando e unificar suas práticas diante de um mundo em profundas transformações, inclusive religiosas.

Como a secularização quebrou a concepção de uma única forma de ser religioso, no caso, ser católico segundo os padrões formais definidos pela Igreja, permitiu também que práticas e representações devocionais do catolicismo popular se fortalecessem numa trajetória de certa independência e autonomia. Com a relativização dos padrões formais de expressão religiosa, segundo o pensamento romanizador, a modernidade secular colaborou de maneira indireta para o fortalecimento de uma rota paralela das vivências religiosas do catolicismo popular.

Nunca é demais registrar que a versão popular do catolicismo, desde o período colonial, brotou de contextos sociais das periferias rurais e urbanas, marcadas por aspectos de simplicidade e despojamento nas formas de expressão religiosa. Embora tão longe das modificações religiosas em ebulição na Europa do século XIX, o fortalecimento do catolicismo popular demonstrou um pouco da mentalidade que relativiza os caminhos institucionais, historicamente constituídos, como os únicos meios de acessar a comunicação com a divindade. Segundo a vertente popular, ser católico, portanto, não passa necessariamente pela observância de um padrão exclusivo das formas e rituais tridentinos propostos pela Igreja oficial. O catolicismo popular é também uma forma genuína de ser Igreja. Concordamos com a observação de Leonardo Boff (2005, p. 181) de que o catolicismo popular é uma encarnação diversa da condição da crença frente ao modelo erudito proposto pela Igreja: constitui-se num “diferente sistema de tradução do cristianismo dentro de condições concretas da vida humana”.

A romanização acabou por contribuir de maneira indireta para o fortalecimento da vertente das práticas populares do catolicismo no Brasil. Todo esse legado religioso chegou até nossos dias em formas próprias e criativas de expressão de crença e confiança no sagrado, com sua capacidade histórica preservada para se reinventar e se adaptar às novas realidades sociais e culturais a fim de atender às demandas dos sujeitos, que encontram em suas devoções os caminhos de conexão com a transcendência.

## REFERÊNCIAS

ANTONIAZZI, Alberto. Várias interpretações do catolicismo popular. *Revista Eclesiástica Brasileira – REB*. Petrópolis, v. 36, n. 141, p. 82-94, mar 1976.

AZZI, Riolando. *A crise da cristandade e o projeto liberal*. São Paulo: 1991.

\_\_\_\_\_. *A neocristandade: um projeto restaurador*. São Paulo: Paulus, 1994a.

\_\_\_\_\_. Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil. *Religião e Sociedade*, n. 1, p. 125-149, mai. 1977.

\_\_\_\_\_. Dom Antônio de Macedo Costa e a reforma da Igreja no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira – REB*. Petrópolis, v. 35, n. 139, p. 683-701, set. 1975.

\_\_\_\_\_. *O altar unido ao trono: um projeto conservador*. São Paulo: 1992.

\_\_\_\_\_. *O Estado leigo e o projeto ultramontano*. São Paulo: Paulus, 1994b.

\_\_\_\_\_. O movimento brasileiro de reforma católica durante o século XIX. *Revista Eclesiástica Brasileira – REB*. Petrópolis, v. 34, n. 135, p. 646-662, set. 1974.

BEOZZO, José Oscar. Irmandades, santuários, capelinhas de beira de estrada. *Revista Eclesiástica Brasileira – REB*. Petrópolis, v. 37, n. 148, p. 741-758, dez. 1977.

BINGEMER, Maria Clara. *O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempos de descrença*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é folclore*. 12 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. A cultura clerical e a folia popular. *Revista Brasileira de História*, v.17, n. 34, 1997. Disponível em:  
<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=s0102-01881997000200010](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=s0102-01881997000200010)>.  
Acesso em: 3 abr. 2015.

LUSTOSA, Oscar Figueiredo. A presença da Igreja no Brasil (Colônia e Império): perspectivas e problemas. In: SANTOS, B. Beni dos; ROXO, Roberto M. (Coords.). *A religião do povo*. São Paulo, Paulinas, 1978. p. 24-43.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro. *Revista Eclesiástica Brasileira – REB*. Petrópolis, v. 36. n. 141, p. 131-141, mar. 1976.

\_\_\_\_\_. O catolicismo do povo. In: SANTOS, Beni dos. *A religião do povo*. São Paulo: Paulinas, 1978. p. 72-80.

PANASIEWICZ, Roberlei. Secularização: o fim da religião? In: ANDRADE, Paulo Fernando de; BINGEMER, Maria Clara (Orgs.). *Secularização: novos desafios*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2012. p. 9-26.

ROSENDAHL, Zeny. *Primeiro a obrigação, depois a devoção: estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012.

SIMÕES, Daniel Soares. Romanização e intolerância numa situação pluralista: uma análise das normas referentes aos acatólicos e hereges. *Anais Eletrônicos do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo: USP, 2011. Disponível em: <[http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300807098\\_ARQUIVO\\_Romanizacao\\_eintolerancianumasituacaopluralista.pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300807098_ARQUIVO_Romanizacao_eintolerancianumasituacaopluralista.pdf)>. Acesso em: 24 nov. 2015.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.